

**I**

**70 ANIVERSARIO DEL ANUARIO  
DE FILOSOFÍA DEL DERECHO**



**1**

**SOBRE EL ANUARIO DE FILOSOFÍA  
DEL DERECHO**



Sobre las exigencias de la *Filosofía del Derecho*  
como tarea de la razón práctica\*

*On the requirements of the Philosophy of Law  
as a task of practical reasoning*

Por JAVIER DE LUCAS

**RESUMEN**

*El Anuario de Filosofía del Derecho es una muestra significativa de la vitalidad de nuestra disciplina. La revisión del dogmatismo iusnaturalista dominante y del positivismo jurídico que le dio respuesta ha permitido la incorporación de estudios en el campo del razonamiento jurídico que han contribuido a concebir el Derecho como práctica argumentativa. En este sentido, la interpretación es esencial en el trabajo de todo jurista. Nuestra razón de ser es buscar y ofrecer soluciones útiles a problemas sociales. Ser buen profesional en este ámbito exige dar voz a quienes no la tienen y a contribuir en la garantía de los derechos humanos, en el derecho a tener derechos. La reflexión filosófica jurídica entendida en términos de razón práctica se encuentra con nuevos desafíos, de los cuales tres son analizados con mayor detenimiento: la amenaza global sobre la vida del planeta, la ampliación de las exigencias de justicia a otros seres no humanos, y la superación de un modelo de gestión migratoria que paradójicamente reduce las vías legales, seguras y ordenadas para la entrada y acogida de personas desplazadas conforme aumentan las causas que fuerzan dicha movilidad humana.*

---

\* Agradezco a la directora del *Anuario de Filosofía del Derecho*, la profesora Ángeles Solanes, su invitación a participar en este volumen conmemorativo de su 70 aniversario. Tuve el honor de dirigir entre 1996 y 2005 la revista, período en el que trabajaron en la redacción algunos de sus posteriores directores: Mario Ruiz, María José Añón y la propia Ángeles Solanes.

*Palabras clave: Filosofía del Derecho, razón práctica, amenaza global, animalismo, movilidad humana.*

## ABSTRACT

*The Anuario de Filosofía del Derecho is a significant example of the vitality of our discipline. The revision of the dominant iusnaturalistic dogmatism and the legal positivism that gave it a response has allowed the incorporation of studies in the field of legal reasoning that have contributed to conceive Law as an argumentative practice. In this sense, interpretation is essential in the work of every jurist. Our fundamental purpose is to seek and offer useful solutions to social problems. Being a good professional in this field requires giving a voice to those who do not have one and to contribute to the guarantee of human rights, to the right to have rights. Philosophical-legal reflection understood in terms of practical reason is facing new challenges, three of which are analyzed in greater detail: the global threat to life on the planet, the extension of the demands of justice to other non-human beings, and the revision of a model of migration management that paradoxically reduces the legal, safe and orderly ways for the entry and reception of displaced persons as the causes that force such human mobility increase.*

*Keywords: Philosophy of Law, practical reasoning, global threat, animal's rights, human displacement.*

**SUMARIO:** 1. EN EL VENERO DE LA RAZÓN PRÁCTICA. – 2. LA FILOSOFÍA JURÍDICA EN LA FORMACIÓN DE LOS JURISTAS. – 3. NUEVOS Y VIEJOS PROBLEMAS, VIEJAS Y NUEVAS PREGUNTAS PARA LA FILOSOFÍA JURÍDICA.

**SUMMARY:** 1. THE ORIGINS OF PRACTICAL REASON. – 2. LEGAL PHILOSOPHY IN THE FORMATION OF JURISTS. – 3. NEW AND OLD PROBLEMS, OLD AND NEW QUESTIONS FOR LEGAL PHILOSOPHY.

### 1. EN EL VENERO DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Está bien poder comenzar, siquiera sea una vez, con las buenas noticias. Lo es, a mi entender, la vitalidad del debate filosófico jurídico, como lo muestra el incremento de revistas y publicaciones periódicas en nuestro ámbito y, de forma relevante, de publicaciones de investigadores de nuestro país en los principales medios de expresión de nuestra comunidad científica, así como que el peso creciente de revistas y publicaciones en castellano, o español, como se prefiera.

Buen ejemplo de ello es la capacidad de resistencia y mejora de la revista más veterana, el *Anuario de Filosofía del Derecho*, que bien merece esta conmemoración<sup>1</sup>.

Conviene recordar cómo, en el último tercio del siglo pasado, se consiguió revisar a conciencia la dogmática y mala tradición iusnaturalista que, con excepciones, había dominado en nuestro panorama académico, las más de las veces lejos de lo mejor del pensamiento iusnaturalista. Tuvo un papel importante en ello el giro que supuso incorporar otras tradiciones, sobre todo desde el campo del positivismo jurídico, ente los años 70 y 90 del siglo pasado. Por ejemplo, las aportaciones de la filosofía analítica y del lenguaje, y también la apertura a otras disciplinas, de la sociología jurídica a la antropología o la informática jurídica, por mencionar solo tres. Asimismo, la ruptura de nuestro aislamiento, gracias a un cambio cualitativo y cuantitativo en las relaciones con grupos de investigación europeos y americanos. La sombra es que, en no poca medida, ese proceso de revisión se hizo con una cortoplacista tabula rasa sobre la atención a la historia de las ideas filosóficas, jurídicas y políticas y, con mucha frecuencia, con un aislamiento del contexto real, de la propia experiencia jurídica, de los problemas que afectan a los juristas y un descuido de la imprescindible apertura del ámbito de lo jurídico a los otros campos de la razón práctica, la ética, la política. Omisiones –a mi juicio– imperdonables, porque supusieron dejar en sordina que nuestro quehacer tiene su punto de partida en la mejor tradición de la filosofía práctica, algo que, afortunadamente se ha recuperado, al hilo de las revisiones críticas del positivismo jurídico en los últimos veinte años. Sin caer en un malo pragmatismo, lo cierto es que, en la medida en que la filosofía del Derecho es filosofía de la praxis –no sólo reflexión metajurídica, epistemológica y metodológica, también axiología y crítica–, resulta imposible mantener como sus principios aquellos que puedan ser conocidos con independencia de la experiencia, lo que viene a decir, ajenos a su realización, debido al carácter constitutivamente deficiente –mejor que relativo– de la propia praxis. Cabe recordar la advertencia de Horkheimer: la búsqueda de la mejor atribución de sentido a la acción no conduce a nada si no se descubren las contradicciones sociales concretas y se indica su superación práctica.

En esa revisión de la filosofía del Derecho como razón práctica ha tenido también un peso importante la aportación de los estudios que

---

<sup>1</sup> Junto al *Anuario* y a los *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, las revistas de más larga tradición, hay que destacar la importante contribución que ha llevado a cabo desde 1984 la revista *Doxa*, en cuya fundación tuve la suerte de participar, junto a un buen número de compañeros que sería largo enumerar, pero entre los que quiero destacar a Manuel Atienza y Juan Ruiz Manero y con la ayuda imprescindible de Ernesto Garzón. *Doxa* encabezó la lista de las nuevas revistas iusfilosóficas, hoy por fortuna numerosa, como *Derechos y Libertades*, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, *The Age of Human Rights Journal* o *Eunomía*. Sin olvidar otras que, desde fuera de la academia, tuvieron un papel importante en la renovación de la filosofía jurídica y política, como *Mientras Tanto*.

han renovado el campo del razonamiento jurídico, como la teoría de la argumentación, así como el impacto del neoconstitucionalismo, que han contribuido así a replantear la concepción del Derecho como una práctica argumentativa que, en una sociedad democrática se supone que arranca de lo que podríamos calificar como institucionalización normativa de la moral política de esa sociedad. Una práctica argumentativa que, si es democrática, ha de estar atenta a la experiencia de lo que viven y construyen como Derecho no solo el legislador o incluso la doctrina, sino muy especialmente los operadores jurídicos y, claro, los ciudadanos. Y, con el constitucionalismo global, la necesidad de pasar del plano estatal-nacional al que, con expresión clásica, podríamos calificar de cosmopolita.

## 2. LA FILOSOFÍA JURÍDICA EN LA FORMACIÓN DE LOS JURISTAS

La concepción del Derecho como una práctica argumentativa obliga a primar otro modelo de formación del jurista. A ello debemos añadir que, en el caso de los Estados miembros de la Unión Europea, ya no hablamos de un ordenamiento jurídico estatal-nacional, sino de un complejo sistema polinormativo derivado de su definición como Estado «autonómico» y, al tiempo, de su condición de Estado miembro de la UE; un sistema polinormativo en el que, además, han adquirido cada vez más peso las decisiones judiciales y que obliga a integrar normas, principios e instituciones del ámbito jurídico internacional y no solo del comunitario. Pienso, por ejemplo, en la importancia del derecho internacional de los derechos humanos.

Por fortuna, hace tiempo que nos hemos alejado en las Facultades de Derecho de la ensoñación de una ciencia del Derecho concebida como prosaica dogmática –en realidad, una exégesis–, basada a su vez en la ficción de que el Derecho es un sistema exclusivamente normativo, completo y autosuficiente. De una parte, hemos entendido el significado más abierto, más radical diría, de la comprensión de que la principal herramienta con la que trabajamos los profesionales del Derecho es el lenguaje. Eso sí, un lenguaje dotado de una característica diferencial, como le explica Humpty-Dumpty a Alicia: los juristas sabemos bien lo importante que es ser el dueño de las palabras, tener la competencia para decidir e imponer coactivamente qué significado atribuirles y por eso estamos tan atentos a esa lección, la de saber quién manda, quién tiene esa capacidad que emula a la que el relato bíblico nos dice que Dios concedió al hombre: nombrar a las cosas. Como se ha recordado, eso se encuentra ya en la revisión propuesta por quienes, como Jhering, habían puesto en solfa esa «jurisprudencia de conceptos», que sometió a la ironía de su «Jurisprudencia en broma y en serio».



Por lo mismo, se ha abierto paso el reconocimiento de que la interpretación no es una actividad ocasional o supletoria, sometida a algunas pocas reglas «técnicas», orientadas en realidad a mantener la simplista identificación del derecho con la producción legislativa, sino el núcleo mismo del trabajo de todo jurista. Y lejos del arquetipo del profesional del Derecho como un «técnico» que debe apartarse de la impureza social, se impone reconocer que la razonable separación metodológica entre moral y Derecho no puede significar el desconocimiento de que el derecho se abre. La integración de valores y principios que obligan a reconocer su innegable dimensión ideológica, política, ética. Por lo demás, superada la visión de la dogmática jurídica como ciencia que descubre los axiomas –los dogmas, las verdades– que encerraría el Derecho, hemos redescubierto que nuestra razón de ser como juristas es ofrecer soluciones útiles a problemas sociales, desde un marco de legitimidad que, en un Estado democrático de Derecho, viene constituido, sobre todo, pero no solo, por la legalidad constitucional.

De este modo, recordaré, se recupera un ámbito de cuestiones que siempre ha sido objeto de la filosofía jurídica: junto a lo que podríamos denominar teoría general del derecho u ontología jurídica –consagrada al estudio de los conceptos más generales o básicos del derecho– y junto a la teoría de la ciencia jurídica –que reflexiona sobre las características y la metodología de las disciplinas que versan sobre el saber jurídico, la dogmática jurídica y las otras «ciencias del Derecho»–, los iusfilósofos siempre han consagrado atención a lo que, con diferentes denominaciones (ética jurídica, axiología jurídica, incluso, aunque esta más impropia, deontología jurídica) se puede entender como la presencia de la ética en el quehacer jurídico, un núcleo fundamental que se condensa en el concepto y teoría de la justicia. Y parece evidente que esa remisión a la justicia como idea regulativa del Derecho se concreta hoy en la noción de derechos humanos. Por eso, la tarea de los filósofos del derecho se aboca inevitablemente a lo que podríamos denominar filosofía de los derechos humanos.

En realidad, si bien, como en la famosa cita del juez Holmes, no hay que confundir hacer el Derecho con hacer la justicia, la pregunta acerca de en qué consiste lo que llamamos Derecho tiene mucho que ver con la versión negativa que nos ofrece a su vez la pregunta por el sentimiento de lo injusto, la que se expresa en la reclamación «¡no hay derecho!», verdadero *urphenomenon* del Derecho y aun de la política. Spinoza nos explicó que toda determinación es negación y la negación de lo que consideramos derecho es una pista que nos conduce al argumento de la justicia y al de los derechos humanos.

Como en el fragmento de Heráclito, que sostiene que el pueblo debe luchar por sus leyes como por sus murallas, la lucha por el Derecho, como explicó Jhering, es el alma del Derecho, de donde su afirmación de que todo derecho en el mundo tuvo que ser adquirido mediante la lucha. Las primeras manifestaciones, como la arquetípica de Antígona frente a Creonte, vienen de esa conciencia de humilla-

ción, de falta de reconocimiento de lo que es –de lo que creemos que es– nuestro derecho. El papel de los *cahiers de doléances*, esos cuadernos de quejas ciudadanas en los que encarnó el sentimiento de revuelta que llevó a la revolución de 1789, es solo un antecedente próximo de cómo para comprender lo que se hace y vive como Derecho es preciso tener en cuenta ese factor de la queja ante lo que experimentamos como injusto. Si usamos el Derecho, tal y como explica Jhering, tenemos necesidad de un instrumento que nos sirva para detectar y justificar con razones (eso es argumentar) cuál debe ser el interés preferente entre los diferentes intereses que entran en conflicto y requieren su protección reforzada, frente al riesgo de la imposición del interés del más fuerte. Bien es verdad que ésa es la mejor versión del Derecho, porque no es posible olvidar que indefectiblemente el Derecho se nos muestra, es vivido por una parte de la población, como un hecho de poder, que entraña burocracia y violencia. En el fondo, es dimensión de organización burocrática que entraña todo sistema jurídico político es el *leitmotiv* que expresara el brocardo *summum ius, summa iniuria*, que conocen bien los lectores del «Michael Kohlhaas», de Heinrich von Kleist, o, más prosaicamente, los espectadores de tantos filmes que nos explican la «necesidad» de la figura del justiciero extrajudicial y aun extralegal<sup>2</sup>.

Desde el punto de vista académico, este vínculo del Derecho con la dialéctica que arranca del sentimiento de lo injusto ha sido explicado en profundidad por las teorías contemporáneas del reconocimiento, de Taylor a Honneth, con particular relevancia de éste en el ámbito filosófico jurídico<sup>3</sup>. Es el motor de la dignidad herida que empuja a luchas sociales que comportan sacrificios importantes, como en el caso del suicidio del vendedor ambulante Mohamed Bouazizi, que desencadenó la denominada revolución de los jazmines<sup>4</sup>.

En todo caso, hay que subrayar una importante matización: el Derecho no es solo el sentimiento de indignación. La razón debe encauzar esa respuesta instintiva y por eso, en el bien entendido de que la lucha por los derechos no consiste solo, aunque desde luego resulta imprescindible, en la confrontación social. Porque también se lucha por los derechos aplicándose en su conocimiento, esto es, en la pedagogía sobre la mejor forma de satisfacerlos y garantizarlos, de conjugar los derechos inevitablemente enfrentados. Por eso, la educación básica y especializada y la transferencia de conocimientos

<sup>2</sup> Que constituye un verdadero subgénero, marcado por el arquetipo de filmes de Charles Bronson o, con un poco más de sofisticación, los de *Dirty Harry*, encarnados por Clint Eastwood.

<sup>3</sup> Señalaré solo dos de sus obras, *La sociedad del desprecio*, Trotta, 2011 y sobre todo *El derecho de la libertad*, Katz, 2014.

<sup>4</sup> Lo explicó Sami Naïr en su *La lección tunecina. Cómo la revolución de la dignidad ha derrotado al poder mafioso*, Galaxia Gutenberg, 2011, en la que analiza esa revolución en clave de la respuesta de la dignidad –*karama*–, frente a la humillación –*hograh*–.

sobre los derechos humanos, un mandato de la ONU y la Unesco, forman parte de lo que nos gusta llamar cultura de los derechos, que muchos consideramos la base imprescindible para la tarea política por excelencia, esa permanente paideia que es la formación crítica de la ciudadanía. Las sociedades democráticas, que tratan de hacer y vivir más y mejor democracia, no son sostenibles sin el conocimiento de los derechos de los que son titulares los ciudadanos, sin la toma de conciencia de su condición de verdaderos señores del Derecho, de señores de los derechos. Pero en unas sociedades como las nuestras, en las que impera el atomismo individualista, es preciso educar en la distinción entre deseos, expectativa, intereses y derechos. Aprender que, incluso los que podemos considerar como nuestros derechos, entrarán muchas veces en conflicto con derechos de otros. Porque el verdadero test de los derechos es aprender a conocer, respetar y tomar en serio los derechos de los otros. De donde surge la prioridad política de educar en la necesidad de conjugarlos, desde el principio básico de evitar el daño a bienes jurídicos prioritarios, ya sean de los otros, ya sean comunes. Además, los derechos no se adquieren de una vez para siempre, sino que la lucha por su garantía es una tarea permanente, lo que compromete a todos los ciudadanos –no solo a los poderes públicos y los funcionarios–, a una actitud de vigilancia, de control que va más allá del mero uso y disfrute de los mismos. La cuestión, pues, es cómo formar y mantener despierta esa disposición y la propuesta ha de partir de la exigencia de fortalecer los instrumentos educativos y comunicativos para que arraigue en nuestras sociedades la cultura de los derechos<sup>5</sup>. Esa educación en los derechos, desde la enseñanza secundaria, es una necesidad básica y como tal debe ser una prioridad para los poderes públicos, pero también para los agentes sociales, sobre todo para todos los implicados en el proceso educativo. Para tomarnos en serio los derechos y aprender a actuar con y por ellos.

Una consecuencia tan concreta como importante de lo anterior es, a mi juicio, que el núcleo de lo que consideramos «deontología jurídica», como ha explicado David Luban, viene constituido por la centralidad del derecho a la tutela judicial efectiva, de la que forma parte el derecho a la asistencia letrada, que se convierte así en una tesis central para entender en qué consiste ser buen jurista: dar voz ante el Derecho a aquellos que no tiene voz por sí mismos. Una tesis que, insisto, muestra que el imperativo de contribuir a la garantía de los derechos humanos, preside los deberes profesionales de los juristas, la práctica jurídica pro-

---

<sup>5</sup> De donde la necesidad de educar específicamente en derechos, como exigí en sus Observaciones finales (en marzo de 2018) al Gobierno español el comité de la ONU para la eliminación de las formas de discriminación de la mujer (CEDAW), que mostró su preocupación por la sustitución de la materia obligatoria de enseñanza en secundaria «educación en la ciudadanía y los derechos humanos» por materias optativas sobre «valores cívicos y sociales», o «valores éticos».

fesional. He tratado de explicar la centralidad de ese derecho en mi ensayo sobre la figura de Atticus Finch<sup>6</sup>. Si lo concebimos como ejemplo de en qué consiste «un hombre de derecho», no es porque se trate de un escrupuloso (incluso obsesivo) cumplidor de la más mínima de las normas jurídicas, que exige también a los demás su observancia, el hiperlegalista que quiere reglamentarlo todo. No: es porque sabe que la razón de ser de su trabajo como jurista –el «código Atticus», como se le ha llamado– consiste exactamente en eso, en el compromiso con garantizar a todos el más elemental de los derechos, el derecho a tener derechos, a encontrar justicia, que eso quiere decir ser «justiciable», el derecho a tener voz, a llevar ante los tribunales (ante las autoridades que deciden qué es Derecho) la lucha de los ciudadanos por el Derecho, por sus derechos, esto es, por sus necesidades e intereses. Si lo pensamos bien, esa es la tarea de todo jurista, no solo de los que trabajan en el foro, sino también otras profesiones jurídicas, como registradores, notarios, abogados del Estado, secretarios de corporaciones... Se trata de encontrar la razones que nos hacen decidir la pertinencia, la justificación de la cobertura que ofrece el Derecho ante las demandas de los ciudadanos, también las de la vida cotidiana.

### 3. NUEVOS Y VIEJOS PROBLEMAS, VIEJAS Y NUEVAS PREGUNTAS PARA LA FILOSOFÍA JURÍDICA

Sigo pensando que conserva su validez el aserto de Hegel en el Prefacio de sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: «la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento». En ese sentido, como insiste el propio Hegel, es insensato pensar que alguna filosofía pueda anticiparse a su mundo presente, al igual que lo es pensar que cada individuo deje atrás a su época y salte más allá sobre su Rodas: la filosofía es la rosa en la cruz del presente.

Pues bien, como nos han puesto ante los ojos acontecimientos tan recientes y globales como la pandemia de la Covid-19, las evidentes alteraciones del equilibrio del sistema de vida de nuestro planeta (lo que se ha dado en llamar el impacto del «Antropoceno»), o los trágicos resultados de un deficiente –si no suicida– modelo de gestión de las manifestaciones de movilidad humana, la reflexión filosófico jurídica, entendida en términos de razón práctica, encuentra nuevos desafíos. Consignaré tres: la clara amenaza global sobre la vida del planeta (y no solo de los humanos en el planeta). En segundo lugar, y conectado con lo anterior, la ampliación de las exigencias de justicia –enunciadas en términos de derechos– a otros seres no humanos, una cuestión que se vincula con el animalismo y con la reflexión crítica sobre nuestro modelo civilizatorio de explotación ilimitada de cuanto consi-

<sup>6</sup> *Nosotros que quisimos tanto a Atticus Finch*, Tirant, 2020.

deramos «incuestionable objeto de nuestra propiedad», es decir, el resto de los seres vivos, la naturaleza misma. Finalmente, la necesidad de superar el modelo de gestión de las manifestaciones del fenómeno de la movilidad humana, cuyas consecuencias trágicas no van a desaparecer, sino que se incrementarán en el futuro inmediato, como consecuencia de los cambios cualitativos y cuantitativos de esos desplazamientos, vinculados asimismo a las transformaciones que socavan el precario equilibrio ecológico y a la creciente desigualdad incentivada por el liberalismo fundamentalista de mercado.

Por lo que se refiere a la primera, se trata de un debate que ha experimentado un interesante desarrollo desde las argumentaciones más elaboradas de lo que algunos han denominado «constitucionalismo socioecológico», un desarrollo del constitucionalismo global que tiene en cuenta la prioridad de los «derechos de la naturaleza» o, si se prefiere, de un debate que, en rigor, no es novedoso, el relativo a la existencia de un *tertium genus* de bienes, junto a la tradicional dicotomía de bienes públicos y bienes privados: es la categoría de «bienes comunes».

Un buen punto de referencia de la actualización de ese debate es, a mi juicio, la propuesta de Luigi Ferrajoli sobre la existencia y protección de bienes fundamentales, que él denomina «bienes comunes vitales», tanto naturales (clima aire, agua), como artificiales (por ejemplo, las vacunas, la alimentación básica)<sup>7</sup>. En rigor, no es una novedad, puesto que podría remontarse a un concepto jurídico romano, relativo a bienes *extra commercium* y *extra patrimonium*, que no son *res nullius*, sino *res communes omnium*. Hablamos de bienes imprescindibles para todos, por su condición de esenciales para la vida (aire, agua, bosques, océanos, etc.) y que, por ello, que han de ser objeto de una protección jurídica especial frente al aparentemente imparable avance del proceso de mercantilización que está en la raíz de la destrucción de los ecosistemas. Ferrajoli habla así de la necesidad de establecer y garantizar un «demanio o dominio público planetario» para la tutela de los bienes vitales de la naturaleza, imprescindibles para la vida, junto al reconocimiento y garantía de los mencionados bienes vitales – naturales y artificiales– y la prohibición de la producción, comercio y posesión de los que llama «bienes mortíferos» (armamento, escorias radioactivas, etc.), que califica como ilícitos. Pero eso no agota la discusión sobre los bienes comunes, como lo muestra los mapas conceptuales en relación con los derechos humanos propuestos, por ejemplo, por Gordillo, Rodríguez Palop, o Lloredo,

---

<sup>7</sup> Me refiero a su reciente libro *Por una Constitución de la tierra. La humanidad en la encrucijada*, Trotta, 2022. Sobre esos bienes, cfr. el capítulo 11, pp. 104 ss. y los artículos 48 a 51 del Título tercero, «Bienes fundamentales», del proyecto de Constitución de la tierra, en los que añade lo que denomina «bienes personalísimos».

entre nosotros<sup>8</sup>. En realidad, lo que se plantea es la dificultad de reconducir la exigencia de los bienes comunes a la «gramática de los derechos», pero a mi juicio, si se lee con atención la propuesta de Ferrajoli parece posible sostener que esa distancia irreconciliable obedece a una concepción estrecha de la lógica de los derechos, que la vincula a una supuestamente irrebasable dimensión individualista de la concepción liberal de los mismos, conforme a las críticas a la noción de derechos humanos presente en las primeras declaraciones de derechos, en su día enunciadas desde concepciones tan distintas como las de Bentham y Marx.

La polémica cuestión de los derechos de los animales no humanos, cuenta ya con un importante fundamento filosófico en las concepciones ecoanimalistas<sup>9</sup>. Desde el punto de vista de la teoría de los derechos humanos y fundamentales, la cuestión de quiénes son titulares de esos derechos está resuelta aparentemente en términos de una obviedad, que apenas oculta una tautología, por no decir una petición de principio: los seres humanos, todos y solo los seres humanos, son los titulares de los derechos humanos. Y eso porque, se nos dice, es sustancial a la dignidad, un atributo a su vez privativo de los derechos humanos, una condición ontológica del ser humano. Por eso, una mayoría de los filósofos morales sostienen que hablar de derechos de los animales es un ejemplo de confusión moral.

---

<sup>8</sup> Así, GORDILLO, J. L. (ed.), *La protección de los bienes comunes de la humanidad. Un desafío para la política y el derecho del siglo XXI*, Trotta, 2006; RODRÍGUEZ PALOP, M. E., «Reformular los derechos desde una visión relacional. El fin de la inmunidad y la autosuficiencia», *Derechos y Libertades*, 36, pp. 135-166; LLOREDO, L., «Bienes comunes», *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 19, pp. 214-236. Sobre la interpretación de la noción de bienes comunes de Ferrajoli, en clave muy diferente de la de Lloredo, cfr. la ponencia de Cristina García Pascual, «Nuevos paradigmas de los derechos humanos en un contexto de crisis global», en las XXVIII Jornadas de la SEFJP, 2022.

<sup>9</sup> Baste pensar en las obras de Peter Singer, entre las que mencionaré *Liberación animal*, Taurus, 2018 y el más reciente (en coautoría con Paula Casal) *Los derechos de los simios*, Trotta, 2022; añadiré los ensayos de Donaldson y Kymlicka, entre los que destacaré su *Zoopolis. Una revolución animalista*, Errata Naturae, 2018, y los del abolicionista Gary Francione, como *Animals, Property and the Law*, Temple University Press, 1995; *Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*, Temple University Press, 1996 y *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, Cambridge University Press, 2008. Entre nosotros, adelantaron esa ética biocéntrica FERNÁNDEZ BUEY, F., *Ética y filosofía política*, Edicions Bellaterra, 2000 y RIECHMANN, J., por ejemplo en su *En defensa de los animales. Antología*, Catarata, 2017 y más recientemente *Simbioética*, Plaza y Valdés, 2022. También, los ensayos de PULEO, A., *Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman la tierra y los animales*, Plaza y Valdés, 2019 y TAFALLA, M., *Ecoanimal: una estética plurisensorial, ecologista y animalista*, Plaza y Valdés, 2019 y *Filosofía ante la crisis ecológica*, Plaza y Valdés, 2022. Sobre los derechos de los animales en la perspectiva filosófico jurídica, hay que destacar los ensayos de REY, J. L., *Los derechos de los animales en serio*, Dykinson, 2019, y AZPITARTE, V., *Nietzsche y los animales. Más allá de la cultura y la justicia*, Tirant, 2021.

Si se pregunta en qué consiste la dignidad y por qué es privativa de los seres humanos, la respuesta –insisto– suele ser circular: solo los seres humanos tienen dignidad y la dignidad es un atributo exclusivo de los seres humanos. Dicho de otra forma, solo los seres humanos tienen valor, y no precio y ello se ilustra con conocidas citas filosóficas, como la de Séneca, para quien el ser humano es algo sagrado para todo ser humano<sup>10</sup>, pasando por los humanistas, como Pico della Mirandola, el autor de la *Oratio de hominis dignitate*, también conocida como *Oratio elegantissima* (1478)<sup>11</sup>, hasta llegar a su mejor formulación en la filosofía moral de Kant, para quien el ser humano, como ser autónomo, dotado de razón y libertad, siempre es un fin, no un medio: «siendo un fin en sí mismo, cada ser humano es único y no puede ser sustituido por nada ni por nadie, porque carece de equivalente... no posee un valor relativo, un precio, sino un valor intrínseco llamado “dignidad”»<sup>12</sup>. Los filósofos de la moral y del Derecho sostienen mayoritariamente ese argumento: solo los seres humanos son agentes morales y por tanto solo ellos son titulares de derechos.

De ello se deduciría que el resto de los seres vivos son un medio y más específicamente un medio al servicio del ser humano, que debe disponer de ellos en términos de propiedad. No en balde esa construcción romana que es el derecho de propiedad y del que en rigor solo es titular el paterfamilias y se extiende a su propia familia, a los esclavos y a los animales y bienes, será el arquetipo sobre el que la dogmática iuspublicista alemana construirá la teoría de los derechos públicos subjetivos que está a su vez en la base de la teoría de los derechos humanos y fundamentales.

Hoy, sin embargo, sabemos bien que esa noción de derechos subjetivos y su atribución exclusiva al ser humano<sup>13</sup>, está cargada de un prejuicio ideológico, el que es propio de lo que MacPherson denominara la ideología del individualismo posesivo<sup>14</sup>, y, además y sobre todo, lastrada por una concepción que, en lugar de científica, se ha ido mostrando como propia de otro prejuicio, el antropocentrismo o, más exactamente, el especismo<sup>15</sup>. Desde el XVIII, con la referencia al famo-

<sup>10</sup> SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, Libro XV, epístola XCV. Orbis, 1984, vol. 2, p. 97: *homo res sacra homini*.

<sup>11</sup> *Discurso sobre la dignidad del hombre*, UNAM, 2004.

<sup>12</sup> Remito a la edición de la *Metafísica de las costumbres*, Tirant, 2022, preparada por Manuel Jiménez Redondo, con un imprescindible ensayo introductorio.

<sup>13</sup> Durante siglos, al hombre, con los atributos de varón, mayor de edad, rico –*sui iuris*– y occidental, atributos que irán desapareciendo en las sucesivas luchas por hacer de los derechos como universales, hasta la DUDH que habla de seres humanos, hombres y mujeres y sin más adjetivos.

<sup>14</sup> Cfr. MACPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke* (1962); hay traducción al castellano, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Trotta, 2005.

<sup>15</sup> He presentado más pormenorizadamente esos argumentos críticos sobre la formulación de la noción de dignidad en «En el bicentenario de Darwin. Los derechos de

so alegato de Bentham<sup>16</sup>, se abre paso una consideración de los animales no humanos como sujetos con sensibilidad, conscientes del sufrimiento y, por tanto, con intereses moralmente relevantes, dignos del tipo de protección jurídica que llamamos derechos. Los progresos en neurociencias, etología y biología han puesto de relieve que no tienen fundamento las supuestas barreras diferenciales entre los animales no humanos (una gran parte y no solo los primates o los mamíferos superiores) y los humanos y con ello se abre paso una «ética biocéntrica»: comenzando por la autoconciencia, como puso de manifiesto la «Declaración de Cambridge sobre la conciencia», adoptada en 2012 en el curso de la *Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals*<sup>17</sup>, y a añadir la capacidad de adaptar y transformar el medio, la acción comunicativa, la valoración de las conductas y de los intereses de los otros, etc.

El argumento, pues, resulta sencillo de exponer. Los animales no humanos, en la medida en que son capaces de tener autoconciencia y, con ello, de rechazar el sufrimiento, son titulares de intereses morales relevantes, que se deben proteger. Eso es lo que llamamos derechos.

Ahora bien, a mi entender, la cuestión no es solo ni primordialmente de carácter técnico-jurídico, sino que nos obliga a plantearnos una dimensión radicalmente política, relativa al sentido de los fines y medios que definen una sociedad justa o decente. Porque, como señalan quienes proponen la mencionada «ética biocéntrica», como Fernández Buey o Riechman, es necesario superar la visión del mundo que nos lleva a construir, a ser partícipes de un orden de las cosas en el que resulta aceptable dominar y oprimir a otros: las mujeres, los niños, los negros, o los animales. Una concepción «civilizatoria» que trata a los animales

---

los animales y la barrera de la dignidad», *Teoría y Derecho*, 2009/6, pp. 6-19 y en «Human Nature and Dignity», *Métode Science Studies Journal*, 2011/1, pp. 138-144.

<sup>16</sup> BENTHAM, J., *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, cap. 18, sec.1: «Si todo se redujese a comerlos, tendríamos una buena razón para devorar algunos animales tal y como nos gusta hacer: nosotros nos hallaríamos mejor y ellos no estarían peor, ya que no tienen capacidad de anticipar como nosotros los sufrimientos futuros. La muerte que en general les damos es más rápida y menos dolorosa que la que les estaría reservada en el orden fatal de la naturaleza. Si todo se redujese a matar, tendríamos una buena razón para destruir a los que nos perjudican: no nos sentiríamos peor por ello, y a ellos no les sentaría peor estar muertos. ¿Pero hay una sola razón para que toleremos el que se les torture? No conozco ninguna. ¿La hay para que rechacemos atormentarlos? Sí, y muchas. [...] Quizá un día se llegue a reconocer que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del *os sacrum* son razones igualmente insuficientes para dejar abandonados al mismo destino a un ser sensible. ¿Qué ha de ser, si no, lo que trace el límite insuperable? ¿Es la facultad de la razón o quizá la del discurso? Pero un caballo o un perro adulto es, más allá de toda comparación, un animal más racional, y con el cual es más posible comunicarse, que un niño de un día, de una semana o incluso de un mes. Y aun suponiendo que fuese de otra manera, ¿qué significaría eso? La cuestión no es si pueden razonar, o si pueden hablar, sino ¿pueden sufrir?».

<sup>17</sup> *The Cambridge Declaration on consciousness*, <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.



como medios a nuestro servicio (para nuestro placer, diversión, salud, o utilidad económica), y que ha erigido el modelo más abusivo de propiedad como el paradigma de lo que llamamos derechos. Por eso, la cuestión no es la pertinencia de utilizar o no lo que denominamos derechos cuando hablamos de los animales no humanos, sino precisamente las razones, los argumentos que nos presentan como obvia la impertinencia de los derechos cuando hablamos de animales no humanos. Y esto tiene importantes consecuencias. Por ejemplo, la que señalan quienes sostienen que la lucha por los derechos de los animales no humanos, en la medida en que significa básicamente el reconocimiento del derecho a no ser propiedad, exige la abolición de la explotación animal institucionalizada, como propone la Declaración de Montreal del GREEA<sup>18</sup>.

El problema, insisto, es que eso no es solo ni primordialmente una batalla legal, o jurídica, sino que exige un cambio revolucionario en la industria mundial de la alimentación y una revolución del espíritu humano, por muy descorazonador que esto suene para quienes apoyan esta causa, porque sitúa el objetivo más allá del alcance de las generaciones presentes. Por lo demás, la tesis del ecologismo profundo, que enunció Lovelock y han desarrollado filósofos como Bruno Latour, que insistió en que debemos pasar de la mirada que plantea que los seres humanos «vivimos de» la naturaleza, al reconocimiento de que «vivimos en» la naturaleza y en realidad somos parte de ella: «vivimos con los demás seres vivos»<sup>19</sup>.

En realidad, con la pandemia hemos aprendido que ideal de una sociedad justa es inseparable de las exigencias de una transformación ecológica que pasa por superar el especismo, desde de una concepción holista, global, de salud y de vida, en un doble sentido. Salud, vida, de «todos los seres humanos», porque hemos aprendido que es fútil, suicida, la pretensión de poner fronteras al virus. De donde se deduce que la solidaridad con los otros, con africanos, asiáticos, sudamericanos, es no tanto una exigencia de solidaridad cuanto de egoísmo racional. Pero más aún, lo que la pandemia nos ha redescubierto es la interconexión entre la salud de las personas, de los animales y el medio ambiente, lo que se conoce como el principio de *One Health* (una sola salud). Una idea que tiene mucho que ver con algo que desde Darwin se supone que debemos tener asumido, esto es, la continuidad de la vida, que rompe con el prejuicio de la superioridad especista<sup>20</sup>. La toma de conciencia de ese *continuum* de la vida, a mi juicio, tiene mucho que ver con lo mejor de la noción de progreso, que es la exigencia de un desa-

---

<sup>18</sup> La declaración, impulsada por el *Group de Recherches en Ethique Environnemental et Animal (GREEA) Ethics* se puede consultar en <https://greea.ca/en/nouvelles/montreal-declaration-on-animal-exploitation/>.

<sup>19</sup> Cfr. por ejemplo, LATOUR, B., *Où atterrir. Comment s'orienter en politique*, La découverte, 2017.

<sup>20</sup> He intentado explicarlo en «La prioridad es la salud: ¿de quiénes?», [https://www.infolibre.es/opinion/luces-rojas/prioridad-salud\\_1\\_1182426.html](https://www.infolibre.es/opinion/luces-rojas/prioridad-salud_1_1182426.html).

rrollo moral, jurídico y político, que nos hace tomar conciencia de ese bien que tenemos entre manos y respecto al cual a los seres humanos nos cabe una especial responsabilidad de proteger: la garantía de la vida, del equilibrio sostenible de la vida del planeta. Lo que nos hace humanos no un tipo de inteligencia, ni la capacidad de memoria, ni la conciencia de sufrimiento, ni la risa o el lenguaje. Es saber el valor de la vida de los otros, de «cualquier otro», y actuar de conformidad a ello. O, por mejor decir, esa es la idea regulativa que guía el progreso moral de la humanidad, a la que deben encaminarse el mejor Derecho, la mejor política: progresar consiste en aprender y llevar a la práctica esa exigencia de respeto a la vida. Progresar es hacernos más humanos, una tarea en la que, paradójicamente, podemos aprender mucho de los animales no humanos, de nuestra vida con ellos.

Hablar de derechos de los animales no humanos no significa reivindicar para los animales no humanos, ni para todos ellos sin precisiones ni especificaciones, todos y los mismos derechos que los que reconocemos a los seres humanos como titulares. Sólo a quienes optan por la vía de la caricatura, para ridiculizar la causa de los derechos de los animales no humanos se les ocurre semejante analogía evidentemente impropia. Los derechos que reivindicamos, ante todo, son los derechos a un trato digno, es decir, en primer lugar, a la eliminación de toda forma de crueldad, de violencia, en nuestro trato con ellos. Y ese progreso moral y jurídico se está abriendo camino, por ejemplo, con la tipificación del maltrato animal como delito, el reconocimiento de que los animales no son cosas, sino seres sintientes, la prohibición de la explotación animal y de la experimentación científica con animales, sin barrera alguna.

Finalmente, por lo que se refiere al impacto de las manifestaciones de movilidad humana, que es uno de los temas a los que he dedicado buena parte de mi trabajo de investigación, me parece claro que nos encontramos ante la última de las grandes barreras entre derechos humanos y derechos del ciudadano y la paradoja es que, conforme aumentan las causas que obligan a millones de personas a desplazarse de sus hogares para encontrar unas condiciones de vida digna, porque persiste la enorme desigualdad entre el norte y el sur por lo que se refiere a la garantía de derechos humanos básicos (salud, educación, trabajo, vivienda...), se reducen los instrumentos jurídicos que permiten vías legales, ordenadas y seguras para que estas personas puedan ser acogidas dignamente. Cada vez parece más claro, además, que la contraposición entre dos manifestaciones de la movilidad humana, los movimientos migratorios y los de «refugiados», se desdibujan en la medida en que buena parte de los movimientos migratorios no son libres, sino forzados. Esto es particularmente grave ante el incremento de los desplazamientos forzados como consecuencia del desorden climático, un fenómeno que se va a multiplicar en los próximos años. Y se acrecienta al mismo tiempo un estrechamiento en las condiciones para los más necesitados entre esos desplazados, me refiero a quienes

necesitan de la protección internacional que ofrece el asilo o la protección complementaria, esto es, a los refugiados.

A ese respecto, me parece muy importante la llamada de atención que se ha producido recientemente ante una terrible consecuencia de la guerra desatada por Putin contra Ucrania, la diáspora obligada de millones de ucranianos. La respuesta ofrecida por la Unión Europea permite hablar de una doble vara de medir en gestión jurídica y política ante a los refugiados. Cabe preguntarse ¿por qué esta movilización de esfuerzos, esta decidida voluntad política de concretar de forma tan generosa la solidaridad europea, de afrontar ahora sí y con decisión esta crisis de refugiados, a diferencia de cuanto sucedió en dos casos absolutamente similares? El contraste está en el tratamiento ofrecido a los desplazamientos masivos de personas que huían de la guerra en Siria y Afganistán. Reparemos en que en el caso de Siria se trata de una guerra que dura ya 11 años y que ha provocado que más de 13 millones de personas huyan de sus hogares: casi 7 millones desplazadas a otros puntos de Siria y más de 6 millones han abandonado su país. El fracaso de los intentos que hizo la Comisión en 2015 para asegurar un procedimiento de distribución de cuotas obligatorias de refugiados sirios entre los Estados miembros es un recuerdo lacerante de la ausencia de voluntad política, por no decir de la voluntad política de rechazo, de desentendimiento de la suerte de esos centenares de miles de personas. En cuanto a nuestra respuesta a los afganos ha sido, con todos los respetos, cicatera: no quiero desdeñar el esfuerzo realizado para evacuar y reubicar en la UE –en España se consiguió evacuar a 2.000, de los que 1.650 solicitaron asilo– a aquellos que trabajaban como colaboradores de nuestras embajadas en Kabul. Hay motivos para estar orgullosos de la eficacia y agilidad de esa operación humanitaria, insisto, pero la mayoría de los afganos –de las mujeres y niñas afganas– que sufren graves violaciones de sus derechos por parte del régimen talibán y que buscan como pueden refugio, no encontrarán la voluntad política de la UE. Podríamos añadir, por cierto, el caso de Venezuela: el régimen de Maduro ha generado, según los datos del ACNUR, un éxodo de más de 6 millones de personas. España es uno de los tres países de la UE que ha recibido más solicitudes de asilo o protección internacional por parte de esos desplazados venezolanos, más de 40.000 en 2019. El Gobierno español ha acudido a otorgarles una solución excepcional, un permiso de residencia de un año por razones humanitarias, pero, como ha puesto de manifiesto CEAR, el porcentaje de reconocimiento como refugiados es mínimo. Y hay que hacer constar que el entonces Defensor del Pueblo pidió al Gobierno que contemplase la activación de la directiva 2001, pero no se consideró procedente. Por no decir de cuanto sucede en las islas del

Egeo, en el Mediterráneo o en Canarias, donde parece naufragar reiteradamente cualquier atisbo de voluntad política europea decente<sup>21</sup>.

Ante la necesidad de explicación para la aparición de esta insólita voluntad política caben varias hipótesis. Una de las primeras consiste en tratar de entender el motor de solidaridad que aquí se ha manifestado. ¿Por qué esta explosión de solidaridad con los ucranios, que no se queda en proclamas retóricas o vagos sentimientos, sino que se concreta en la disposición a afrontar sacrificios concretos, no solo por parte de los ciudadanos de a pie que dan muestras de ello con una movilización nunca vista, sino también de las instituciones? Creo que puede servirnos la referencia a lo que se ha llamado la concepción liberal de solidaridad, propuesta por Richard Rorty en su influyente obra «Contingencia, ironía, solidaridad». Rorty se propone desnudar los límites de un universalismo solidario que, en el fondo, se queda las más de las veces en retórica, de acuerdo con el lema que se atribuye a un europeo de profunda convicción social, Jacques Delors: «no podemos cargar con toda la miseria del mundo». Para Rorty, la retórica universalista de los vínculos con la humanidad, con una esencia humana, muy asequible en la medida en que el propósito de mostrarse solidario con los que viven en el otro extremo del mundo queda satisfecho con gestos que no cuestan nada, no tiene capacidad para concretarse en deberes, en contribuciones concretas. Eso solo es posible desde un sentido más restringido y más local, que permite percibir con claridad nuestras similitudes en la experiencia del dolor y la humillación de otras personas y así incluirlas en el nosotros. Esto se activa con mayor capacidad cuanto esos sufrimientos los padecen quienes se encuentran más próximos al círculo del nosotros. Posibilita así asumir sacrificios, esfuerzos reales por ellos. El sufrimiento de los ucranios es eso, precisamente, un sufrimiento próximo. También porque los ucranios viven entre nosotros ya, con importantes comunidades en varios estados europeos (en España vive la cuarta por número). Un botón de muestra lo ofrecen las imágenes de reencuentro con los niños y adolescentes ucranianos que, para muchas familias –por ejemplo, en España– son de la familia, porque han vivido ya aquí con su familia de acogida, que los considera suyos.

En realidad, la respuesta de Rorty nos aproxima a la tesis más verosímil, la que han ofrecido la mayoría de los expertos que, siguiendo la navaja de Ockham, es la más sencilla. «Los ucranios –a diferencia de los afganos o de los sirios– son de los nuestros». Así lo explica el investigador del CIDOB Francesco Pasetti: «Como hemos visto en medios de comunicación, también por parte de representantes políticos, hay un relato y un juicio moral muy diferente a los que tuvimos tras la crisis

---

<sup>21</sup> Así lo denominé en el ensayo en que analicé la tragedia de inmigrantes y refugiados en el Mediterráneo, y la ausencia de respuesta europea, con motivo de la crisis de 2015, un verdadero naufragio de los proclamados principios europeos, *Mediterráneo, el naufragio de Europa*, Tirant, 2015.

de 2015: ahora se trata de “nosotros”, no de “otros”, estas personas son “nuestros verdaderos refugiados”»<sup>22</sup>. Entendámonos: no es solo ni primordialmente porque sean rubios, con ojos azules y cristianos. También lo son, por ejemplo, buena parte de los rusos. Es que, sin admitirlos como europeos *tout court*, los vemos próximos a nosotros, los europeos. Y esa proximidad se debe también, aquí y ahora, a un interés geopolítico: a diferencia de los asiáticos o de los africanos «y de los rusos que son nuestros enemigos», los ucranianos son vistos ahora como enemigos de nuestro enemigo, el autócrata Putin. Por eso, sin ánimo alguno de ironía, ni menos aún de menoscabo a la terrible condición de refugiado –una situación en absoluto envidiable, que no puede desearse a nadie–, cabe decir que, en este momento y para nosotros, los ucranianos son «los refugiados por excelencia».

Esta razón entronca con la advertencia proclamada reiteradamente por el Alto Representante Borrell: la agresión de Putin ha actuado como acelerador de una nueva conciencia geopolítica de la UE (al igual que ha supuesto un punto de inflexión en la imagen y en el papel de la OTAN para los europeos). Y ello porque la UE ha dejado claro que la invasión de Ucrania por Putin es una guerra del populismo autoritario contra los valores de la democracia liberal que encarna la UE. Es decir, vemos a los ucranianos como víctimas de «una guerra que es nuestra guerra». Sí, es verdad que esa guerra, por ahora y afortunadamente, solo lo es en los términos de una guerra económica, que incluye la ayuda a la legítima defensa del Estado agredido en términos de ayuda humanitaria y ayuda armamentística a Ucrania, junto a un abanico de fuertes sanciones económicas. Todo ello, en el marco de la legalidad internacional definida por el capítulo VII de la Carta de las Naciones Unidas y sin renunciar al papel primordial de la diplomacia. Por eso, asumimos sacrificios en aras de su protección, porque «son de los nuestros».

Ahora bien, aun siendo de los nuestros, no son exactamente nosotros. Tenemos muy claro que ni forman parte de la UE, ni de la OTAN. Los queremos, sí, pero no tanto como, por ejemplo, para imponer una zona de exclusión aérea que abra el riesgo de un enfrentamiento directo que, por lo que dicen los dos gallitos –Putin y Biden– (el tercero, China, guarda silencio y probablemente es el que obtendrá más beneficio de este desastre), sería una tercera guerra mundial con recurso a armamento nuclear. Pero no quiero finalizar sin referirme a otro factor de la aparición de esa voluntad política, que podría describirse como la «paradoja boomerang de los “refugiados europeos”», un argumento que está en el núcleo mismo del sistema de protección internacional a las personas que necesitan encontrar «refugio».

---

<sup>22</sup> Cfr. PASETTI, F., <https://elpais.com/internacional/2022-03-14/por-que-huir-de-ucrania-no-es-huir-de-siria.html>.

A propósito de la diáspora ucraniana, se ha hecho referencia a menudo en estos días a otros «éxodos europeos». Por ejemplo, los que causaron las guerras en la antigua Yugoslavia durante la década de los años 90, con especial brutalidad en Bosnia y Kosovo. Se calcula que dos millones y medio de personas huyeron de sus hogares como consecuencia de esos conflictos y fueron recibidos por diferentes Estados de la Unión Europea, incluida España. En realidad, la referencia inicial obliga a remontarse a los desplazamientos masivos de europeos tras la primera y sobre todo la segunda guerra mundial. Lo mismo sucedía con el mandato del ACNUR, que se preveía por solo tres años, el tiempo necesario para reasentar a esos ciudadanos europeos desplazados de sus hogares.

Precisamente ahí reside la paradoja: el derecho internacional de refugiados cuyo núcleo es la Convención de Ginebra de 1951, y la aparición misma de la Agencia de las Naciones Unidas para los refugiados (ACNUR) en 1952, una agencia cuyo antecedente fue la Organización Internacional de los Refugiados creada en 1946, se vinculan directamente con el objetivo de proteger a esos «europeos» que se habían visto obligados a huir de sus hogares. De hecho, la Convención nace con una limitación geográfica (territorio europeo) y temporal (hechos acontecidos antes de 1951). El mandato del ACNUR se limitaba a tres años, los que se entendían necesarios para reasentar a esa diáspora europea. Por eso, más de una vez ha habido quien se ha preguntado si esa Convención y esa Agencia habrían nacido y tendrían los perfiles que tienen hoy si no se hubiera tratado precisamente de atender a una demanda que se veía primordialmente como europea. Pero lo importante es que, casi de inmediato, apenas quince años después, tanto el Derecho internacional de refugiados como el ACNUR adquirieron un alcance universal. Ello fue posible merced a la adopción del segundo elemento nuclear del Derecho internacional de refugiados, el Protocolo sobre el estatuto de los refugiados, que se adoptó en Nueva York en 1967 y que eliminó el restringido ámbito territorial y temporal de la Convención, permitiendo su proyección universal. Dicho de otro modo: lo que nació a impulsos del drama europeo, se proyecta a todos los refugiados, o, para hablar con mayor propiedad, a todas las personas a las que es necesario ofrecer la protección internacional propia de la condición de refugiados (titulares del derecho de asilo o de la protección internacional subsidiaria). Todos ellos lo son por igual, sea cual fuere el país del que son ciudadanos, sus características étnicas, nacionales, religiosas... con tal de que se acredite que se han visto forzados a abandonarlo por sufrir persecución que les pone en serio peligro, por parte de su propio Estado, o sin que el Estado del que son ciudadanos los proteja. Lo que me interesa destacar es que la Convención de Ginebra no admite refugiados de primera o segunda clase. Como establece su artículo 3, cualquier discriminación por razones geográficas o de otro tipo es contraria al espíritu mismo de ese instrumento jurídico.

Sin embargo, pareciera que en la actual coyuntura se refuerza de nuevo la preferencia europea, como en un efecto boomerang. Y no solo porque las fuerzas de extrema derecha, en Polonia, Hungría, Alemania, Italia o España clamen por los «verdaderos y buenos refugiados», los que están libres del estigma de sospecha de ser ejército de reserva del yihadismo, como sostiene VOX. Es que gobiernos tan respetados como el danés practican abiertamente esa discriminación, al adoptar medidas para restringir los derechos de los refugiados sirios –medidas que ha anunciado que no aplicará a los ucranios– y que son, hay que denunciarlo, contrarias a la Convención de Viena, clave del derecho de los refugiados<sup>23</sup>. La conclusión que cabe sostener es muy clara: de acuerdo con la legalidad internacional, resulta inadmisibile una discriminación entre personas a las que se reconozca como refugiados, por el hecho de que pertenezcan a una confesión religiosa, como pretendieron los gobiernos de Polonia y Hungría con motivo de la crisis de refugiados de 2015, vinculada a la evolución de la guerra de Siria (y, en menor medida, a la situación de Afganistán), al tratarse en su mayoría de personas de fe musulmana. Tampoco por razones geográficas. Y precisamente por eso resulta difícil justificar que la activación de la directiva solo se haya producido a favor de los ucranianos<sup>24</sup>. Necesitamos respuestas jurídicas que amplíen la protección jurídica –nacional e internacional– de todos los derechos a todos los sujetos de esos desplazamientos, especialmente de los forzosos, comenzando por esos lugares de no-Derecho en que se han convertido las fronteras.

---

<sup>23</sup> Cfr. por ejemplo, <https://www.nytimes.com/interactive/2022/03/07/world/europe/Syrian-Asylum-Seekers-in-Denmark.html?smtyp=cur&smid=tw-nytimesworld>. Sobre ello, DE LUCAS, J., *Dinamarca: el escándalo de una ley que desnaturaliza el asilo*, La Marea, junio 2021, <https://www.lamarea.com/2021/07/06/dinamarca-la-sorpresa-de-una-ley-que-desnaturaliza-el-asilo/>.

<sup>24</sup> Para despejar cualquier duda, quiero dejar claro que no discuto que se active la directiva ahora, ante el horror que les obliga a huir. Digo que, a mi juicio, es injustificable desde el punto de vista de la observancia del derecho internacional de refugiados que no se hiciera en su momento, que no se haga ahora lo mismo, respecto a sirios y afganos.

